A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o Constitucionalismo em face do Lado Oculto da Modernidade

The Haitian Revolution and the Black Atlantic: Constitutionalism in face of the Dark Side of Modernity

Evandro Charles Piza Duarte*
Universidade de Brasília, Brasília – DF, Brasil

Marcos Vinícius Lustosa Queiroz**
Universidade de Brasília, Brasília – DF, Brasil

1. Introdução

No contexto das Revoluções Haitiana (1791-1804) e Francesa (1789-1799), um grande debate foi instaurado em Paris sobre os direitos políticos da população negra nas colônias. Visando articular pessoas, realizar o lobby parlamentar e pensar em estratégias para ajudar, sobretudo, na conquista da cidadania pelos *homens livres de cor*[1], foi criada, no ano de

* Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Coordenador do Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação (CEDD-UnB) e do Maré: Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro. Autor de Criminologia e Racismo (Juruá). E-mail: evandropiza@gmail.com.

** Mestrando em Direito pela Universidade de Brasília. Integrante do Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação (CEDD-UnB) e do Maré: Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro. E-mail: marcosvlq@gmail.com.

1 No momento em que antecede a Revolução Haitiana, a sociedade de São Domingos era dividida essencialmente em três grandes grupos sociais: os brancos, os negros escravos (crioulos, nascidos na colônia, e africanos, chamados pejorativamente de *bossales*) e livres de cor (mulatos livres e negros livres). No entanto, cabe ressaltar que a realidade e mediação dessas lugares sociais era muito mais complexa do que a primeira vista pode parecer, questão que, infelizmente, não é possível desenvolver neste artigo (DUBOIS, 2004, e FICK, 1990). De fato, o colonialismo produziu no seu processo de formação e, portanto, de aprendizagem para a produção da subalternidade uma gestão dos direitos tanto a partir da origem "nacional" (lembrando que o estado-nação se constituiu nesse processo), quanto das características físicas. Ele constituiu hierarquias e as distribuiu numa lógica de produção da hegemonia branca. Em muitos casos, a hegemonia era conquistada

1788, por Jacques-Pierre Brissot, a *Societé des Amis des Noirs*[2], que acabou se tornando um dos principais pontos de mediação institucional na França das lutas negras no Caribe[3].

Após a criação dessa sociedade, políticos ligados à manutenção da escravidão, prontamente, nomearam a si mesmos como *L'Ami des Hommes*.[4] Objetivava-se, assim, mostrar que Os Amigos dos Negros não necessariamente eram Amigos dos Homens, trabalhando a oposição lexical entre Homem contra Nativo (ou Homem contra Negro), comum a toda a literatura europeia que atravessou o colonialismo desde 1492[5].

Este fato é um grão da história, fascinante e persistente[6] por transcender à sua própria especificidade, pois pertence a uma cadeia hermenêutica constituidora da modernidade, em que noções como as de humanidade, raça, nacionalidade, cidadania, liberdade e igualdade estavam sendo gestadas em um período de incertezas e instabilidades políticas. É também ilustrativo de como as negociações e disputas em torno de determinadas identidades e conceitos políticos, no final do século XVIII, eram feitas em uma rede de fluxos atlânticos proporcionados pelo colonialismo. Um grão da história que, apesar de todo seu simbolismo e universalidade, se perdeu ou foi ignorado pela historiografia e filosofia política justamente por estar atrelado a um silenciamento ainda mais profundo, que é aquele exercido sobre o que foi e o que simbolizou a Revolução Haitiana[7].

---

mediante a produção de grupos intermediários capazes de consolidar o domínio sobre populações locais ou escravizadas.

2 Sociedade dos Amigos dos Negros.

3 GEGGUS, 2002.

4 Os Amigos dos Homens.

5 TROUILLOT, 2015.

6 A dualidade persiste temporalmente e atravessa localidades, ainda que adquirindo novos tons. A retomada de uma pretensa universalidade "humana" em contraposição a reivindicação dos grupos negros é uma constante na história da luta por igualdade e liberdade. Um exemplo recente ilustra a questão. Diante da escalada da violência policial, das práticas discriminatórias do sistema de justiça e da política de encarceramento da juventude negra nos Estados Unidos, militantes negros articularam o movimento "Black Lives Matter", ou seja, as vidas negras importam. Prontamente se organizou uma reação às reivindicações da comunidade negra estadunidense em torno do mote "All Lives Matter", todas as vidas importam, no sentido de relativizar as demandas dos negros e, em certo sentido, blindar qualquer tipo de crítica à ordem estabelecida (GARZA e SOLOMON).

7 A questão aqui levantada, sobre a oposição entre os direitos dos homens e os direitos dos negros, esteve presente na própria estrutura hermenêutica da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, como argumentou Duarte ao comparar o texto com os argumentos de Diderot sobre a descrição da forma humana (DUARTE, 2011, pp. 179 e 180). O resgate desse "grão da história" demonstra que esse debate não era

Essa história serve para ilustrar as breves intenções desse artigo, o qual objetiva ser mais um começo do que um fim, a espacialização de um possível campo hermenêutico e metodológico, entre outros possíveis, para se compreender os fenômenos da modernidade[8], do colonialismo[9] e do constitucionalismo[10]. Neste sentido, procurar-se-á, primeiramente, definir

apenas uma atitude irrefletida dos franceses iluministas e revolucionários, mas uma posição que resistia ao reconhecimento dos negros como humanos, malgrado a existência de argumentos políticos e morais a favor desse reconhecimento. De fato, em 13 de maio de 1791, Robespierre encaminha à Assembleia Constituinte Francesa a proposta de reconhecimento dos direitos políticos dos homens de cor livres, proferindo a famosa frase "(...) se devêsseis perder vossas colônias ou perder vossa felicidade, vossa glória, vossa liberdade, eu repetiria: que pereçam vossas colônias" (ROBESPIERRE, 2008, p. 69). Somente este outro "grão da história" seria suficiente para repensar o lugar de todo o debate travado a propósito do reconhecimento da humanidade aos negros. Isso porque o radicalismo, tanto da sociedade quanto do maior representante dos jacobinos, foi circunscrito a dar direitos políticos aos livres, ou seja, a imensa maioria dos homens e mulheres negros escravizados sequer tinha sido, até então, considerado como potencialmente humana. Como se mostra adiante, foi somente em razão da luta dos jacobinos negros que a radicalidade da ideia de que há uma universalidade humana para além das distinções (de cor) pôde ser concretizada (JAMES, 2007).

8 Pela importância do conceito para o presente artigo, em linhas gerais, as narrativas hegemônicas entendem a modernidade como o tempo histórico oriundo da "descoberta do Novo Mundo", do Renascimento e da Reforma Protestante, no qual o mundo da vida passa a ser extremamente "racionalizado" (a razão como supremo tribunal de tudo aquilo que reivindica validade) e as tradições perdem sua espontaneidade natural. A partir da universalização das normas, da generalização de valores e da socialização que força a individualização, estrutura-se uma nova forma de discurso filosófico e consciência política, no qual o presente, na sua vinculação ao passado e abertura para o futuro, deve apresentar os seus próprios critérios de orientação, extrair de si mesmo sua normatividade e afirmar-se a si mesmo. Essas transformações, de pretensões universais, implicaram em mudanças profundas no que se concebe como tradição, passado, futuro, subjetividade, indivíduo, temporalidade, etc (HABERMAS, 2000). Conforme ficará expresso ao longo do texto, essa narrativa deve ser vista com extrema desconfiança ou, ao menos, deslocada em seus pressupostos, especialmente como demonstraram Dussel (DUSSEL, 2016) e Todorov (TODOROV, 2010).

9 Como conceito abrangente, o colonialismo pode ser entendido como o processo histórico iniciado no final do século XV com a expansão da "Europa" sobre os demais continentes e povos, processo este que deitou raízes presentes até os dias de hoje. Tal experiência, de confronto e dominação de alteridades radicais, articulou-se por meio da "invenção", "descobrimento", "conquista" e "colonização" do "outro", em um fenômeno que operou estratégias de poder não só no âmbito militar, mas também na construção discursiva e filosófica sobre aquilo que era tido como diferente (DUSSEL, 1993).

10 Segundo as narrativas comuns, o constitucionalismo é a experiência histórica derivada dos movimentos revolucionários dos fins do século XVIII. Articulando uma semântica específica, por meio das ideias de soberania popular, legalidade e direitos fundamentais, o constitucionalismo emerge como resposta a pressão estrutural por diferenciação entre política e direito no âmbito da emergente sociedade multicêntrica da modernidade. Neste sentido, a constituição opera como instância política de processos de construção e reconstrução do Estado, em que o povo (a democracia) surge como elemento chave de um sistema de direito que deve se autofundamentar nas estruturas constitucionais (NEVES, 2009). É de se observar, porém, que a historiografia "da forma constitucional" nos leva a pensar o problema constitucional, especialmente na tradição inglesa, no período anterior ao nascimento da modernidade (PAIXÃO, 2011). Isso não significa, porém, que essa historiografia tenha considerado as tensões sociais produzidas pela modernidade como constitutiva do constitucionalismo também neste período. Ao contrário, Linebaugh e Rediker demonstram que essas tensões já estavam colocadas muito antes, a exemplo da discussão da lei de terras, da escravidão e da questão colonial (LINEBAUGH e REDIKER, 2008).

a categoria "Atlântico Negro" como articulação conceitual interessante para compreender o fenômeno moderno colonial, bem como explorar suas ramificações e tensionamentos perante construções hegemônicas da filosofia e da história. Posteriormente, dentro do campo já estabelecido da diáspora negra no Atlântico, serão desenvolvidas pequenas considerações sobre um evento particular dessa realidade geopolítica e geocultural, a Revolução Haitiana, no sentido de tomá-la, em seus apagamentos, ocultações e silenciamentos, como possível prisma para se pensar uma filosofia da história que, nas suas pretensões de universalidade, dê conta da modernidade e do colonialismo como eventos integrados.

2. Um Atlântico Negro Revolucionário a ser Explorado no Amanhecer da Modernidade

Na historiografia do constitucionalismo, as revoluções burguesas foram decisivas para a criação de estados nacionais. De igual modo as guerras de independência nacional são o ponto de partida do constitucionalismo na América Latina. A mediação entre o constitucionalismo europeu, estadunidense e latino-americano teria sido feita por elites locais com a leitura dos iluministas. Tudo se passa como se as mentes pensantes agissem sobre uma realidade "bruta", moldando, com sua capacidade e inteligência, um novo mundo que nasce com fronteiras jurídicas bem constituídas. Entretanto, o colonialismo e a luta anticolonial foram formados por inúmeros espaços e fluxos hoje esquecidos que transbordam a imagem do mapa e das alegorias presentes na ideia de "recepção teórica" e de "protagonismo das elites".

Teorizar a partir da diáspora africana é, antes de tudo, um ato de deslocamento sobre um pressuposto: as narrativas que hoje explicam o mundo ocidental e seus respectivos estados-nação foram produzidas, em diversos sentidos, como discursos legitimadores e justificadores do colonialismo historicamente[11]. Também é um esforço no sentido de dar resposta à pergunta: qual deve ser o papel do historiador e de uma historiografia que levem em conta as profundidades dessa diáspora? É, por fim, uma batalha por (re)escrever e considerar as múltiplas narrativas históricas como um espaço de reconhecimento, formando compreensões do presente liberta-

11 DUARTE, SCOTTI e CARVALHO NETTO, 2015; MOURA, 1990, e MOURA, 1988.

doras e descolonizadas[12].

Neste sentido, utiliza-se aqui, como marco teórico fundamental, a obra do filósofo britânico Paul Gilroy, em que a categoria de "Atlântico Negro" é trazida como unidade de análise única e complexa do mundo moderno, produzindo uma perspectiva transnacional e intercultural. A categoria supera a imagem consolidada, nas visões sobre a história da escravidão nas Américas, segundo a qual os negros escravizados eram percebidos como objetos, e, portanto, também objetos passivos da história, incapazes de articular resistências, revoltas, projetos políticos, etc. contra o sistema que os objetificava[13].

Segundo o autor, os fluxos de pessoas e ideias, proporcionados pelo Atlântico Negro, essa realidade geográfica e espaçamento discursivo que foi constantemente ziguezagueado pelos movimentos dos povos negros (não só como sujeitos escravizados, mas também nas suas lutas por emancipação, autonomia e cidadania), propiciam um meio valioso para se "reexaminar os problemas de nacionalidade, posicionamento, identidade e memória histórica"[14].

Seguindo as trilhas de Gilroy, o Atlântico Negro, percebido, relatado e experienciado pelos fluxos, sons, expressividades culturais, discursos e lutas políticas de negros e negras desde o início da era colonial[15], permite compreender certa especificidade da formação política e cultural moderna, em que o desejo de transcender as estruturas do estado-nação, da etnia e da particularidade nacional se faz presente[16].

---

12 MOURA, 1990.

13 É bom ter em mente que a construção de categorias como "Atlântico Negro" faz parte de um esforço teórico maior que vem sendo desenvolvido nos últimos anos por pesquisadores e pesquisadoras das mais diversas áreas. Esse esforço pode ser visto como uma tentativa de retirar o colonialismo e a escravidão da penumbra da história. No entanto, esse movimento muitas vezes foi realizado de maneira dispersa e presa às amarras do academicismo, criando novas dificuldades e apagamentos advindos da curricularização da escravidão como uma subdisciplina ou então como parte das histórias nacionais. Com o objetivo de contornar estes problemas, o Atlântico emergiu, em diversas pesquisas e aportes teóricos, como campo de pensamento capaz de perceber um pano de fundo político e cultural que vá para além dos confinamentos da fragmentação disciplinar e das categorias de língua, história e literatura nacionais. Procura-se, assim, a construção de uma estrutura que permita uma visão ampla e integrada dos fenômenos históricos (FISCHER, 2004).

14 GILROY, 2012, p. 59.

15 O mesmo pode ser dito das recentíssimas trocas de MP3 entre jovens afrodescendentes dos mais diversos rincões do ocidente no contexto da globalização.

16 GILROY, 2012.

Essa característica transnacional e viajante é percebida, por exemplo, em diversas personalidades negras que circularam pelo mundo atlântico, absorvendo experiências de diversas realidades políticas e as fundindo em formas híbridas de intervenção social. Particularmente no que se refere ao Haiti, podemos citar a figura de Vicent Ogé, homem livre de cor nascido na ilha de São Domingos, que teve papel fundamental nos antecedentes da Revolução. No ano de 1789, Ogé compôs delegação de homens livres de cor que foram demandar à Assembleia Nacional Francesa o fim das leis racistas e o direito dos homens livres de cor de votar nas assembleias local de São Domingos, bem como o direito de ter os seus próprios representantes. Em contato com os abolicionistas franceses, Ogé e outros personalidades negras batalharam, no vórtice da França revolucionária, pelo significado e pela universalização dos sentidos da cidadania[17].

Em reação a essas lutas, que buscavam expandir os princípios de liberdade e igualdade, foi publicado, em 08 de março de 1790, decreto que dava autonomia às colônias, infligindo grande derrota aos homens livres de cor no solo francês. Frustrado e sem esperanças de vitórias na França, em outubro de 1790, Ogé retorna a São Domingos, não sem antes passar pela Inglaterra e Estados Unidos, onde teve contato com novos discursos abolicionistas e adquiriu armas. Já na ilha, inicia uma revolta demandando a todos cidadãos, sem qualquer tipo de distinção, acesso aos direitos políticos. Ogé comparava as lutas dos homens livres de cor às lutas do Terceiro Estado na França. Capturado e executado, Ogé transforma-se em um mártir tanto em São Domingos como em Paris, ajudando a intensificar as trocas atlânticas entre aqueles que procuravam expandir os limites dos princípios revolucionários[18].

Neste contexto, o Atlântico Negro vai contra a ideia de formas culturais, estatais e étnicas puramente fechadas, pois evidencia, de maneira detalhada e abrangente, o seu complexo entrelaçamento. Por meio da análise de um processo que é interior e exterior, ao mesmo tempo reivindicante e confrontador da modernidade, revela-se que "as realizações intelectuais e culturais do Atlântico Negro existem em parte dentro e nem sempre contra a narrativa grandiosa do Iluminismo e seus princípios operacionais"[19].

---

17 DUBOIS, 2004.

18 DUBOIS, 2004.

19 GILROY, 2012, p. 113.

2.1. Reperiodizações da Modernidade: o Colonialismo como Face Oculta

Neste ato de permanecer dentro e fora da cultura ocidental, as formações políticas negras levam a necessidade de se perceber como as ideias de raça e cultura são centrais às investigações sobre a modernidade[20]. Além disso, em decorrência da sua estrutura inerentemente desterritorializada, dinâmica e descentralizada, a tematização da diáspora africana permite uma compreensão da história que fuja das narrativas totalizantes focadas nas formações dos estados-nação modernos.

Essas duas características podem ser percebidas nas tentativas de intelectuais que procuram pensar a partir da chave do "pós-colonial". Segundo Stuart Hall, esse esforço objetiva possibilitar uma história sobre o passado ou, então, uma narrativa alternativa que desloca aquelas incrustadas no discurso clássico da modernidade. Neste intento, a colonização deixa de ser vista como um subenredo local de uma narrativa maior, tornando-se a face mais evidente, o exterior constitutivo, da modernidade capitalista europeia ocidental no pós-1492[21].

O "pós-colonial" opera uma interrupção crítica na grande narrativa historiográfica, pois ela havia reservado ao colonialismo uma mera presença subordinada em uma história que poderia ser contada a partir do interior dos parâmetros europeus. Desse modo, revelando a outra face por trás do "mito do mundo moderno", não se pode separar a modernidade europeia do colonialismo[22].

---

20 GILROY, 2012.

21 HALL, 2013.

22 Segundo Dussel, o "mito da modernidade", encobridor não só da diferença e do outro, mas também atuando como legitimador das violências do colonialismo, pode ser resumido da seguinte maneira:
"a) a civilização moderna se autocompreende como mais desenvolvida, superior (o que significará sustentar sem a consciência uma posição ideologicamente eurocêntrica); b) A superioridade obriga, como exigência moral, a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros; c) O caminho do referido processo educativo de desenvolvimento será o seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia, o que determina, novamente sem consciência alguma, a falácia desenvolvimentista); d) Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se for necessário, para destruir os obstáculos de tal modernização (a guerra justa colonial); e) Esta dominação produz vítimas (de muitas variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase ritual de sacrifício; o herói civilizador investe suas próprias vítimas do caráter de ser holocaustos de um sacrifício salvador (do colonizado, escravo africano, da mulher, da destruição ecológica da terra, etc.); f) Para o moderno, o bárbaro tem uma culpa (o fato de se opor ao processo civilizador) que permite que a modernidade se apresente não só como inocente mas também como emancipadora dessa culpa de suas próprias vítimas. g) Por último, e pelo caráter civilizatório da modernidade, são interpretados como inevitáveis

O giro pretendido, por Paul Gilroy, enxerga, no entanto, o fenômeno colonial como um evento de significação universal, de caráter deslocado e diferenciado, que não pode ser compreendido apenas através das relações verticais entre colonizadores e colonizados, tendo em vista que essas relações foram recortadas e transversalizadas por outras mais, rompendo as fronteiras dos estados-nações e os interrelacionamentos global-local. Em um aspecto mais profundo, o "pós-colonial" objetiva reconstituir e criticar os campos epistêmicos do poder-saber[23] que constituem a colonialidade[24].

O realizar dessa outra periodização da história, com enfoque no Atlântico Negro, ilumina a importância que a realidade marítima teve ao criar um campo de trocas culturais e políticas que transbordam as fronteiras nacionais e étnicas. Ainda distante da existência do barco a vapor, as correntes planetárias facilitaram a transmissão circular da experiência humana e o desenvolvimento das práticas coloniais. A geografia do mundo moderno foi entrecruzada pela relação terra e mar, porém, a construção das narrativas históricas através dos marcos do estado-nação ocultaram, para os pensadores atuais, a importância da redefinição dos fluxos de pessoas, bens e ideias a partir das correntes marítimas[25]. Contra as forças centralizadoras, ordenadoras e uniformizadoras dos estados-nação, o Atlântico se formou como entremeio de uma multidão multiétnica essencial ao surgimento do capitalismo globalizado, a qual, em sua época, foi reprimida pela expansão do colonialismo e que, hoje, é invisibilizada por um fazer da história refém ao modelo das grandes narrativas clássicas modernas[26].

Em sua circularidade discursiva, o Atlântico também atuou como canal de aprendizado das elites coloniais, as quais, a partir das diversas experiências de conhecimento-exploração, seja na África ou nas Américas, fo-

---

os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da modernização dos outros povos atrasados (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser fraco, etc" (DUSSEL, 1993, pp. 185-186).

23 HALL, 2013.

24 Em relação ao conceito de colonialidade, Joaze Bernardino-Costa, a partir da obra de Aníbal Quijano, define a categoria como uma matriz de poder que sobrevive às instituições propriamente coloniais e continua atual nos estados independentes. Tal distribuição do poder parte da negação do outro, que é considerado como sem escrita, sem história e sem pensamento. Assim, a colonialidade do poder refere-se à condição de independência política sem descolonização, permitindo a sobrevivência, em plena modernidade, de hierarquias coloniais (BERNARDINO-COSTA, 2015).

25 Sobre a importância do mar como categoria central do ocidente, veja-se: SCHMITT, 2005. Veja também a leitura crítica feita em: COSTA, 2015. Sobre a dimensão do mar na constituição da geografia colonial, veja-se: ALENCASTRO, 2000.

26 LINEBAUGH, e REDIKER, 2008.

ram desenvolvendo maneiras de lidar com as possíveis resistências e lutas dos grupos subalternizados. Por meio do gerenciamento de identidades e diferenças, do aperfeiçoamento dos modelos de violência, da criação de legitimadores discursivos, do controle populacional, do entendimento topográfico e climático e outras práticas, uma rede de saber-poder atlântica, pertencente às elites coloniais, foi sendo construída e remodelada no decorrer dos séculos.

Além disso outro fato foi ocultado pelas narrativas dos estados-nação (a partir dos eventos revolucionários em fins do século XVIII), dos teóricos do capitalismo (realçando a importância fundante da revolução industrial no surgimento do operariado urbano europeu) e até mesmo dos críticos da modernidade (que destacaram a emergência do domínio da técnica e da produção em massa no século XIX). De fato, os efeitos da modernidade foram possíveis graças à constituição da "economia-mundo" pela exploração das distinções entre os diversos mercados de troca localizados e, sobretudo, pela expropriação que ela permitiu dos saberes tradicionais constituídos ao longo de séculos sobre a reprodução da vida material e cultural dos povos que foram arrastados para o processo de mundialização. Na centralidade da modernidade, há um dispositivo de saber-poder constitutivo da riqueza material hoje identificada como europeia. O crescimento econômico europeu não é apenas o efeito da entrada de metais preciosos ou de mercadorias exóticas, mas resulta também desse dispositivo de saber-poder[27], que, a um só tempo, recalca a diferença como primitiva e dela extrai potencialidades econômicas, políticas, culturais e sociais. Neste contexto, as dinâmicas do Atlântico Negro são também dinâmicas de resistência das subjetividades individuais e coletivas sobre as quais esse dispositivo de saber-poder se exerce.

A dinâmica do Atlântico Negro serve também para descavar o impacto, a escala e a extensão da violência proveniente do "encontro colonial"[28], criadora de novas realidades até então inexistentes. O colonialismo, com seus efeitos globalizados, instaurou uma nova ordem à força, deformando antigos e conformando novos padrões sociais nas ditas sociedades perifé-

27 O argumento proposto encontra referência na leitura de Braudel sobre o conceito de capitalismo e as relações de mercado (BRAUDEL, 1986), em Foucault sobre o conceito de dispositivo (FOUCAULT, 2003, e FOUCAULT, 2009) e de Serge Latouche sobre a ocidentalização do mundo (LATOUCHE, 1994).

28 CONNEL, 2012, p. 12.

ricas. De um dia para o outro, as metafísicas das populações colonizadas, com seus costumes, instâncias simbólicas e expressividades culturais, foram abaladas porque estavam em contradição com uma sociedade que não conheciam e que lhes foi imposta. O ser desses povos passa a ser constituído violentamente como um ser diante do mundo ocidental, branco e europeu, que lhes obriga a se situar perante dois sistemas de referência[29].

O que é trazido ao primeiro plano é a dimensão ontologicamente criadora da violência, seja por parte das práticas colonizadoras, seja por parte da resistência do colonizado diante das impossibilidades que lhe foram legadas. O colonialismo e a escravidão instauraram um sistema de comunicação extremamente assíncrono, radicalmente dividido pelos interesses econômicos e políticos opostos[30]. Totalmente diferente de qualquer descrição de uma esfera pública pautada por instâncias discursivas de alteridade e reconhecimento[31], a “arena política”, na qual negros e negras se encontravam, era formada por um espaço comunicativo extremamente restrito, sendo necessárias formas alternativas de mediação com o real.

Articulando o reconhecimento de uma violência original do colono como “aparecimento”, as diversas formas de lutas das populações do Atlântico Negro enfocaram a ideia de que “o homem colonizado se liberta na e pela violência”, pois é por meio dela que o subalternizado age enquanto positividade formadora. Como elemento de mediação, a violência direciona meios e fins para uma causa e história coletivas, gerando reconhecimento e antevisão de um futuro comum[32].

Assim, o Atlântico Negro permite compreender as duas facetas da violência como dimensões constituintes da modernidade globalizada[33].

29 FANON, 2008.

30 GILROY, 2012.

31 KELLNER, 2000.

32 FANON, 2005.

33 Walter Benjamin, Carl Schmitt e Jacques Derrida são exemplos de pensadores que trabalharam a dimensão da violência por trás da institucionalização de arcabouços normativos (como o direito), os quais, muitas vezes sob legitimadores míticos das suas próprias estruturações (como discursos sobre justiça), encerram possibilidades alternativas sobre o real. A exposição da violência inerente a toda metafísica argumentativa não é algo novo (BENJAMIN, 2003, DERRIDA, 2010 e SCHMITT, 2008).
De modo complementar, a categoria Altântico Negro demonstra o silêncio sobre as violências e estruturações decorrentes do colonialismo. Aponta a inexistência da modernidade (e de todos os seus respectivos sistemas de pensar) sem o colonialismo, ou melhor, demonstra que a modernidade se constitui enquanto colonialidade-modernidade. Nas narrativas mais críticas sobre a violência do mundo moderno, há uma violência racializada e colonial justamente por que não se reconhece, se nega ou se oculta a violência sofrida

A primeira face é a violência colonial, força que regionaliza, diferencia e desterritorializa diferentes tradições, expressa também no genocídio populacional e no aniquilamento cultural. E, no segundo sentido, a violência anticolonial, ação unificadora e totalizadora, capaz de reestabelecer o fluxo linguístico interrompido pela violência original do colonialismo[34]. Isso não significa que todas as formas de resistência à violência colonial sejam necessariamente e a todo momento formas de violência física, ou que guardem, ainda, a necessidade de expressar-se em um ato único de violência redentora, mas que, na dinâmica colonial, a articulação simbólica do colonizado ao dizer "não" ao colonizador é percebida e efetivamente ecoa como um ato de violência, vez que atravessa e redefine as fronteiras constitutivas da relação de poder instaurada[35]. No colonialismo, a dimensão simbólica do colonizado é uma ameaça à vida do poder colonial.

Abordando outro aspecto dessa temática, seria tentador pensar o Atlântico Negro como a esfera pública da modernidade. De fato, Habermas, ao descrever a constituição da esfera pública burguesa, toma como exemplo a Inglaterra e, especificamente, práticas sociais, econômicas e culturais que emergem no ambiente londrino entre grupos sociais vinculados ao empre-

---

pelos negros e negras na diáspora. Justamente neste ponto, por exemplo, é que pode ser traçada divergências entre o pensamento de Fanon e Benjamin, em que o primeiro acredita que certos conceitos como o de "luta de classes" não são suficientes para explicar os processos sofridos pelas pessoas de cor no colonialismo, evidenciando como o objeto de preocupação do alemão, ainda que dotado de ares de universalidade, era precipuamente europeu (GUIMARÃES, 2015).

Por outro lado, Pedro Henrique Argolo Costa, aponta que no conceito de *nomos* da terra schmittiano é possível encontrar, mais do que em outras noções filosóficas metropolitanas, um instrumento metodológico, enraizado na própria tradição europeia, capaz de realizar um duplo deslocamento: a possibilidade de uma filosofia da história reorientada pelo evento da "Consquista" (do colonialismo) e uma estratégia de leitura com força crítica suficiente para lançar ao texto europeu uma certa "desconfiança" sobre sua pretensa universalidade (COSTA, 2015).

34 As palavras de Fanon explicitam as duas dimensões constituidoras da violência em sociedades afetadas pelo colonialismo: "A existência da luta armada indica que o povo decide só confiar nos meios violentos. Aquele a quem sempre se disse que ele só compreendia a linguagem da força decide expressar-se pela força. Efetivamente desde sempre, o colono lhe mostrou o caminho que deveria ser o seu, se quisesse libertar-se. O argumento que o colonizado escolhe lhe foi indicado pelo colono e, por uma irônica inversão das coisas, é o colonizado que, agora, afirma que o colonialista só compreende a força" (FANON, 2005).

35 Aqui e em outros momentos do texto, como afirmado em nota anterior, aproxima-se do conceito de dispositivo de Foucault, também trabalhado por Agamben. O dispositivo pode ser definido como um conjunto de estratégias de relações de força (poder) que condicionam certos tipos de saber e por eles são condicionados. Como é colocado por Agamben, à rede articulada pelo dispositivo é possível um ato de inevitabilidade, de restituição ao uso comum daquilo que foi capturado e separado por ele. Esta "liberdade", que transborda as amarras do dispositivo e, por isso mesmo, as redimensiona e as redefine, é chamada de "profanação" (AGAMBEN, 2009).

endimento capitalista ultramarino. Ou seja, a presença de uma população alfabetizada (necessária ao trabalho contábil das empresas), o aumento dos fluxos de informação relativos às trocas comerciais e a mudança nos padrões de interação social entre os novos capitalistas sugerem o nascimento de uma sociedade civil preocupada em controlar as ações do poder político e capaz de demandar a construção de sua transparência, quer por meio da publicidade dos seus atos com o fim do segredo das seções parlamentares, quer com a constituição de jornais capazes de impulsionar novos interesses e de levar as massas urbanas à sublevação contras as decisões dos poderosos[36].

Neste sentido, o Atlântico Negro demonstra como as redes de comunicação não alteraram somente a vida das cidades europeias e dos setores burgueses. Ao invés disso, novas redes foram constituídas entre diferentes sociedades humanas e sujeitos submetidos ao colonialismo. E ainda, como demonstra Linebaugh e Rediker, houve a constituição de uma rede de comunicação muitas vezes subterrânea entre a Europa e o resto do mundo que passava pela prisão de líderes revoltosos europeus e a sua submissão a trabalhos forçados nos mares e nas América, bem como pela reconstituição de laços políticos e agenciamentos mútuos entre líderes de rebeliões negras e subalternos de diversas partes do espaço colonial[37]. Em síntese, como se percebe, as diversas esferas públicas da modernidade nascem em intricadas relações de poder, onde a violência foi e, ao que parece, continua sendo um elemento constitutivo e que não pode ser superado pela mera sublimação ou esquecimento. As redes de entendimento não foram produzidas "apesar da violência", na medida em que ela constitui os sujeitos que estão dispostos na relação colonial.

2.2. Novas Dimensões e Expressividades do Atlântico Negro: Estética, Emancipação e Medo

Tirando das margens da história o terror do colonialismo e a experiência da escravidão, desnudando as estruturas de discurso interrompidas das populações originárias da diáspora africana e recontando um passado de

36 HABERMAS, 1984.

37 LINEBAUGH e REDIKER, 2008.

impossibilidades e negações, o Atlântico Negro proporciona também uma luz sobre a importância das expressividades artísticas da diáspora africana como contracultura distintiva da modernidade. Segundo Gilroy, a música negra se estrutura a partir da articulação do seu caráter normativo com a aspiração utópica. Em seu conteúdo normativo, aparece a política de realização de uma sociedade do futuro que irá cumprir o que hoje se promete; neste sentido, exige que a sociedade civil (burguesa, ocidental, moderna) cumpra suas promessas. A música, assim, "cria um meio no qual possam ser expressas as demandas por metas como a justiça não racializada e a organização racional dos processos produtivos. Ela é imanente à modernidade e um elemento do seu contradiscurso (...)"[38].

Já como utopia e fuga do linguístico, a música transborda as estruturas e sentidos do discurso, ajudando na formação de uma comunidade de necessidades e de solidariedade. Conformadora de uma política de transfiguração, faz surgir desejos e novas relações raciais que transcendem a modernidade – é uma contracultura que reconstrói toda sua genealogia crítica, em uma esfera pública parcialmente oculta e inteiramente sua, revelando fissuras silenciadas na ideia do moderno[39].

Ao estar nem dentro nem fora da modernidade, apropriando e negando os discursos modernos ocidentais, a música da diáspora negra é um discurso filosófico que rejeita a separação moderna e ocidental entre "ética e estética, cultura e política". Segundo Gilroy:

> Esta subcultura muitas vezes se mostra como expressão intuitiva de alguma essência racial, mas é, na verdade, uma aquisição histórica elementar produzida das vísceras de um corpo alternativo de expressão cultural e política que considera o mundo criticamente do ponto de vista de sua transformação emancipadora[40].

Em contraposição às narrativas emancipadoras modernas, que focam na crise sistêmica e no trabalho enquanto elementos articuladores da liber-

38 GILROY, 2012, pp. 95-96.

39 GILROY, 2012.

40 GILROY, 2012, p. 96.

dade[41], a memória da escravidão, articulada nas expressividades artísticas diaspóricas, tem como centro a crise vivida, em que a autocriação por meio do trabalho não é peça central das esperanças de emancipação, tendo em vista que o labor somente significou apenas servidão e subordinação para negros e negras no mundo colonial. Assim, a importância libertadora da arte não é mero substituto simbólico para o reconhecimento de um presente rancoroso, tendo em vista que ela surge como um amparo para a automodelagem individual e para a libertação comunal, servindo-se da autobiografia, da manipulação da língua falada e da música como instrumentos de transborde ao arcabouço fornecido pelo estado-nação moderno[42].

Outro elemento tematizado pela categoria Atlântico Negro é o de dar dimensão histórica e sentido a experiências, sentimentos, processos e fluxos costumeiramente não pensados ou articulados nas narrativas hegemônicas. Neste sentido, ganha relevo a importância do "medo" como fundamento essencial às relações da modernidade e do colonialismo[43]. O léxico atlântico retira dos escombros da história essa categoria tão difícil de ser desenvolvida conceitualmente e metodologicamente, como expõe Célia Maria Marinho de Azevedo:

> Recuperar o medo como dimensão da história não é tarefa fácil. Não é fácil, em primeiro lugar, porque esta dimensão dificilmente se encaixa nos modelos metodológicos. Tal como nos filmes de Hitchcock, as ações deslanchadas pelo medo geram outras ações tão inesperadas quanto as primeiras e assim, a despeito das tentativas de planejar, de racionalizar os atos do presente em função

41 É bem conhecida a libertação pelo trabalho sendo extraída da metáfora da dialética do senhor e do escravo hegeliana. Sendo instâncias mediadoras, senhor e escravo permitem a consciência de si do senhor ao afirmar-se na independência reconhecida do seu ser-para-si. Ao escravo, cabe a função de trabalhar; ao senhor, a fruição da coisa. Mas enquanto mediadora, a consciência servil passa a ser a verdade da consciência independente e o trabalho, sob a forma de serviço, vai formando/forma a mesma consciência servil. Na medida em que o labor retém o desejo e humaniza a relação com o mundo, o temor inicial (advindo da luta de vida ou morte com o senhor e da violência a que o escravo é submetido) confere/transforma-se em sabedoria. O trabalho e o serviço formam, assim, o processo de passagem da consciência servil para o reconhecimento, realizado através da mediação do mundo humanizado pelo labor. Ou seja, a relação com o senhor leva à consciência servil a sua intuição do seu próprio ser como independente. Dessa maneira, é estabelecido o caminho da negação para a consciência servil: temor diante da morte; disciplina do serviço em face do senhor; e atividade laboriosa exercida sobre o mundo. Portanto, pelo agir transformador do mundo, transforma-se o simples ser do escravo no ser-para-si independente (HEGEL, 2014, SANTOS, 1993, e VAZ, 1982).

42 GILROY, 2012.

43 DUARTE, 2011.

> do futuro, nunca se consegue alcançar exatamente o que se pretendia. Em segundo lugar, porque trata-se de uma dimensão oculta, raramente reconhecida por aqueles que vivenciaram o momento histórico pesquisado. Na tentativa de racionalizar os atos é muito mais comum apelar-se para argumentos lógicos, sofisticados, do que simplesmente reconhecer que se tem medo. Assim, o medo apenas aparece de relance nos documentos históricos, mas é muito raro que seja reconhecido como o móvel profundo e amargo daquele que fala. Em terceiro lugar, porque, enquanto dimensão oculta das relações sociais, o medo raramente é incorporado nas análises daqueles que escrevem a história, prevalecendo as explicações estruturais, muito bem elaboradas e tão lógicas que acabam por provar que a história realmente só poderia ter ocorrido de uma dada maneira. Ou seja, os resultados estão contidos nas premissas teóricas e nenhum outro poderia delas resultar[44].

Apesar das dificuldades, pensar a diáspora africana e o Atlântico Negro exigem, sobretudo perante às dinâmicas em torno da Revolução Haitiana, a reconsideração dessa categoria, tendo em vista que o imaginário do medo de uma revolução escrava (ou um "outro São Domingos") foi constituinte das práticas, discursos e estratégias políticas das elites coloniais e da formação dos estados-nação modernos[45].

Assim, o medo da "onda negra", ou o temor da repetição dos eventos do Haiti, poderia ser percebido em múltiplos sentidos: como apontou Hegel, ao tratar da dialética do senhor e do escravo, o medo era incito a essa relação de dominação, pois a luta de vida ou morte sempre poderia ser o ponto final do domínio do senhor. Neste sentido, o medo sempre foi integrante dos espaços coloniais, demonstrando como a divisão entre público e privado, tendo em vista que a escravidão estava por toda parte, não era uma limitação capaz de manter o temor como algo externo a uma esfera de proteção. O pavor, o pânico e o terror estavam nas fazendas, que eram a unidade produtiva, e eram vivenciados nas inúmeras pequenas revoltas e insurreições, que inclusive foram tratadas nas legislações penais[46]. O medo foi também o componente das cidades "negras", onde, no espaço da

---

44 AZEVEDO, 2008, p. 17.

45 A historiografia contemporânea dá numerosos exemplos das repercussões da Revolução Haitiana tanto no imaginário das elites coloniais, como de negros e negras. Ver: GOMES e SOARES, 2002, e NASCIMENTO.

46 CHALHOUB, 1988.

escravidão urbana e distante do isolamento da fazenda, os escravos conviviam diretamente com o poder político colonial[47]. Desse modo, o medo da "onda negra" foi também um modo de fazer emergir à consciência dos senhores a necessidade de adotar estratégias contra a possibilidade de que o sistema escravista ruísse de baixo de seus pés. E, de outro modo, por parte dos escravos, foi, às vezes, a certeza, às vezes, a esperança de que as lutas cotidianas poderiam criar e expandir os espaços de liberdade.

De qualquer modo, como integrante da modernidade, sobretudo após os eventos revolucionários que fizeram nascer o primeiro país pós-colonial livre da escravidão, "o imaginário do medo" abre um leque de importantes reflexões, entre elas: como esse medo criou realidades, hábitos e práticas de dominação e subordinação? Como o medo teria tido impacto sobre as crenças positivas e as reivindicações políticas? Os subordinados teriam percebido e reconstruído suas estratégias de ação política considerando o medo das elites? O medo da "onda negra" não teria significado mais um imaginário de liberdade do que uma ameaça? Não haveria formas populares e híbridas de produção cultural que escaparam das tentativas de negar e diminuir a resistência negra no Atlântico? Como acessar e narrativizar a circulação de conhecimentos produzidos pelas lutas diaspóricas no mundo Atlântico através de rumores, temores, músicas e outras expressões[48]?

Sidney Chaloub expressa bem essa dimensão do medo como constitutivo das práticas sociais tanto das elites coloniais como das massas escravas. Ao tratar do Rio de Janeiro no século XIX, o historiador discorre sobre o medo branco da cidade negra, que era alimentado "de vez em quando por notícias de haitianos passeando pelas ruas da Corte, por revoltas urbanas em outros lugares, ou pelos rumores de uma conspiração internacional para subverter as sociedades escravistas"[49]. Assim, o temor branco da rede horizontal e densa constituída por negros e negras na cidade do Rio, a qual conferia sentido às vidas de escravos e libertos e instituía locais sociais onde a cidade branca não podia penetrar, inspirava uma articulação de dispositivos penais e retóricos que estabeleciam as figuras negras como suspeitas. E é esse mesmo medo que, já na República, fundamentará a truculência e a intolerância em relação à cidade negra, expressas nas políticas

47 BATISTA, 2009.

48 FISCHER, 2004.

49 CHALHOUB, 1988, p. 104.

higienistas, na perseguição dos capoeiras, na demolição dos cortiços e na repressão da vadiagem[50].

Por fim, depois de todo o exposto, há um elemento decisivo do impacto do medo: a produção do silêncio sobre passado. De fato, como demonstrou Trouillot, a Revolução do Haiti foi o elemento político central para as elites coloniais do período e, ao mesmo tempo, foi aquilo sobre o qual menos se queria falar abertamente[51]. Ao invés disso, houve um investimento em transformar a ação política dos escravos negros em um ato puro de violência irracional, ocultando as inúmeras dinâmicas de mediação política que marcaram as diversas fases da Revolução Haitiana. O paradoxo do medo do Haiti, como símbolo da luta de negros e negras por liberdade e igualdade, é que ele estava sempre presente, mas somente poderia ser evocado na sua forma mais irracional, para que se pudesse apagar a própria historicidade da Revolução. Ao final, em casa de enforcado não se fala em corda.

Por todo o exposto, evidenciam-se como características do marco analítico do Atlântico Negro os seguintes aspectos: a transcendência às estruturas elaboradas pelos estados-nação modernos; a percepção de articulações, ponte políticas e trajetórias que se encontram, ao mesmo tempo, dentro e fora da modernidade; a tentativa de uma outra periodização histórica a partir de um referencial pós-colonial; a compreensão do mundo atlântico como canal de aprendizado tanto das elites coloniais como das classes subalternizadas; a análise da violência como elemento constituinte e constitutivo das relações modernas coloniais; o entendimento da importância do discurso filosófico artístico dos povos da diáspora africana como elemento de mediação normativa e utópica; e a tematização de sentimentos ocultos à historiografia contemporânea, como o medo.

Os eventos em São Domingos, como se verá adiante, sugerem um novo prisma hermenêutico capaz de evidenciar as características do Atlântico Negro em sua tensão com os discursos modernos, especialmente os discursos de igualdade e liberdade dos iluministas. Neste contexto, como sugeriu Susan Buck-Morss, a Revolução do Haiti constitui um momento necessário para refletir sobre uma filosofia da história que seja capaz de compreender os elementos constitutivos das lutas sociais contra as violências do colo-

50 CHALHOUB, 1988.

51 TROUILLOT, 2015.

nialismo[52]. E ainda, conforme demonstrou Duarte, ela desponta como um elemento central para se pensar a construção do constitucionalismo na modernidade[53].

3. Revolução Haitiana e Constitucionalismo: Apagamentos e Silêncios na Filosofia Política e na História Constitucional

3.1. A Revolução do Haiti em Movimento

A Revolução Haitiana começou a ser resgatada pela historiografia contemporânea através da obra "Os jacobinos negros", escrita em 1938 pelo historiador C.L.R. James, nascido em Trinidad e Tobago. Publicada no auge do nazismo e das teorias de supremacia da raça branca, o livro é considerado uma das obras fundamentais dos escritos da diáspora africana não só por reposicionar negros e negras como sujeitos da história, mas também por redimensionar os eventos na ilha de São Domingos como fenômenos fundamentais para se entender o colonialismo e o capitalismo modernos[54]. É a partir dessa obra que, durante o século XX, será desenvolvida toda uma historiografia a respeito da Revolução Haitiana e dos seus impactos no mundo colonial, apontando sua importância social, política, cultural e filosófica.

O impacto e extensão do movimento dos jacobinos negros pode ser pensado, primeiramente, a partir da própria importância econômica da França no mundo colonial dos fins do século XVIII. Além dela, não havia outra potencia que "tivesse combinado seu poderio militar com um poderio naval equivalente", tendo a maior população e sendo o país mais rico[55]. Já a colônia de São Domingos era o maior mercado individual de escravos, produzia aproximadamente metade do açúcar e do café consumido no mundo e expressava o ápice das inovações do capitalismo colonial[56].

52 BUCK-MORSS, 2009.

53 DUARTE, 2011.

54 JAMES, 2007.

55 JOUVENEL, 1978, p. 59.

56 Como expressa Laurent Dubois, às portas do processo revolucionário, "(...) São Domingos era 'líder mundial em produção de açúcar e café'. Exportava 'açúcar tanto quanto Jamaica, Cuba e Brasil combinados' e metade da produção mundial de café, fazendo com que fosse 'o epicentro do sistema Atlântico de escravos'" (DUBOIS, 2004, p. 21).

Por isso mesmo era o maior "orgulho da França"[57] e chamada de "pérola das Antilhas"[58].

No entanto, esse estado de coisas começa a mudar radicalmente a partir do ano 1791, quando a aplicação da pena capital ao liberto Vicent Ogé mobiliza os escravos que aderem em massa à rebelião[59]. A partir da reorganização em torno das culturas africanas e inspirados em uma suposta "abolição" da escravidão por parte do monarca francês, no dia 22 de agosto de 1791, perto de uma das mais tradicionais fazendas de plantation de São Domingos, é realizada a cerimônia de Bois-Caïman, conduzida por "Zamba" Boukman, líder político e sacerdote vodu com grande influência sobre a população negra. Nessa cerimônia, é feito um chamado às armas e a ratificação do compromisso com a luta pelo fim do cativeiro, sintetizada na frase que é tida como marco inaugural da Revolução Haitiana: "escutem a voz da liberdade que fala no coração de todos nós"[60].

É o ex-escravo Toussaint Louverture que, em 1793, assume a liderança do levante, negando-se a fazer acordos com a elite branca e proclamando-se líder em nome da liberdade, da igualdade e da vingança da sua raça. No entanto, a despeito da inteligência política única, Toussaint toma atitudes que colocam em cheque a Revolução: tentou se aproximar de Napoleão, não compreendendo que a Revolução Francesa havia guinado para a direita, e tentou manter a produção de açúcar com a imposição de trabalho compulsório, fato que criou inúmero desacordos com as massas de ex-escravos já envolvidos pelo ideal de liberdade alcançado[61].

---

57 Laurent Dubois expõe o íntimo relacionamento entre a pujança francesa e a exploração colonial em São Domingos: "O sustento de cerca de um milhão dos 25 milhões de habitantes franceses dependia diretamente do comércio colonial. Os escravos nas colônias do Caribe eram uma peça para a mudança econômica e social na França metropolitana. O historiador Jean Jaurès aponta a 'triste ironia' que as fortunas criadas em Nantes e Bordeaux durante o século XVIII foram parte crucial da luta pela 'emancipação humana' que irromperam na Revolução Francesa. Muitos dentre os burgueses que eram frustrados com os limites colocados pelo sistema do Antigo Regime eram ricos graças ao açúcar e ao café produzidos pelos escravos no Caribe. Em 1789, 15 por cento dos 1.000 membros da Assembleia Nacional possuíam propriedades coloniais, e muitos outros estavam provavelmente ligados ao comércio colonial. Os escravos de São Domingos, que haviam ajudado a estabelecer as bases para a Revolução Francesa, iriam, em última instância, tomá-la à sua própria maneira, e mesmo superá-la na sua própria luta por liberdade (DUBOIS, 2004, p. 21).

58 JAMES, 2007.

59 DUBOIS, 2004.

60 FICK, 1990, p. 93.

61 DUARTE, 2011.

Toussaint também enfrentaria a oposição dos mulatos que fizeram tentativas de alcançar o domínio da ilha, bem como teria sua imagem debilitada em decorrência da tolerância com os proprietários brancos que ainda permaneciam em São Domingos. Já enfraquecido e tendo enfrentado revolta organizada pelo seu sobrinho Moïse, Toussaint é capturado pelas tropas napoleônicas em 1803, vindo a morrer na prisão de Fort de Joux, nos Alpes franceses[62].

Com a queda de Toussaint e após um impasse entre as lideranças remanescentes, os revolucionários passam a ser liderados pelo ex-escravo Dessalines. Em 29 de novembro de 1803, divulgam uma declaração preliminar de Independência e, no dia 31 de dezembro do mesmo ano, batizam o novo estado com a denominação indígena de Haiti. As lutas revolucionárias se encerram no ano de 1804, após os haitianos terem derrotado, sucessivamente, 60 mil soldados ingleses e 43 mil soldados do exército de Napoleão. No final daquele ano, Dessalines tornar-se-ia o primeiro chefe do Estado haitiano, sendo coroado imperador[63].

Assim, sinteticamente, a Revolução Haitiana, após diversos avanços e recuos, desembocará na declaração do primeiro Estado independente construído por ex-escravos e negros libertos em janeiro de 1805. Durante esse período, inúmeras discussões e disputas foram realizadas nos dois lados do Atlântico a respeito das ideias de igualdade, liberdade, raça, colonialismo, nacionalidade e cidadania, as quais tensionaram as fronteiras das pretensões universalistas dos princípios revolucionários do ocidente.

Dentro desse contexto, a insurgência de São Domingos foi gestada em um imenso caldeirão cultural, em que a religião, as diferenças linguísticas, as organizações comunitárias alternativas e o hábito das plantations desempenharam papel crucial nos rumos das movimentações de negros e negras. O vodu, a língua crioula, a prática de *marronage* e a violência da escravidão evidenciam um plexo plural de identidades traduzido em um "movimento exclusivamente transcultural", formado por negros e negras de diferentes regiões da África e de contextos políticos, sociais e religiosos amplamente diversos[64].

---

62 DUBOIS, 2004.

63 DUARTE, 2011, e DUBOIS, 2004.

64 Segundo o historiador Laurent Dubois, São Domingos não era majoritariamente composta por escravos, mas sim por africanos, o que recoloca a Revolução Haitiana como percursora das lutas por descolonização africanas. Ou seja: "agora estamos começando a entender que ela foi em si mesma, de diferentes maneiras,

Em relação às práticas religiosas, a historiografia contemporânea atribui um papel bastante importante ao vodu como instância mediadora dos diversos grupos de africanos escravizados em São Domingos e como lócus formador de uma "zona de liberdade" no cotidiano das plantations. O vodu era uma das únicas atividades autônomas dos escravos, sendo uma religião e um momento de liberação psicológica. Habilitava-os, assim, a expressar e reafirmar sua própria existência que já tinha sido reconhecida através das experiências do trabalho coletivo, do medo e da violência diária. Ou seja, a prática religiosa proporcionava um quadro no qual os escravos conseguiam organizar e direcionar consciências e percepções adquiridas no trabalho e na violência decorrentes da escravidão, agindo como um espaço de reconhecimento mútuo e de diálogo comum de experiências irmãs. Possibilitava, neste sentido, a quebra psicológica das correntes reais e subjetivas da escravidão, tornando os escravos seres independentes, dando-lhes um senso de dignidade e os armando para a sobrevivência e a resistência[65]. Ademais, o vodu representou a construção de uma forma diaspórica de manifestação cultural, pois, assim como em outros casos semelhantes, situava-se para além de tradições culturais localizadas nas diferentes partes do continente africano.

Segundo a historiadora Carolyn Fick, no que se refere ao crioulo, o encontro e a mistura de culturas, perante a imersão forçada de africanos em um mundo totalmente novo, fizeram surgir uma língua única e unificadora. Africana na estrutura e no ritmo, mas europeia na dinâmica lexical, teve sua gênese e consolidação no século XVIII, promovendo um quadro linguístico comum de comunicação para diversos grupos de escravos que chegavam a São Domingos. Foi uma essencial ferramenta unificadora que possibilitou a negros e negras compartilharem experiências, visões de mundo, opiniões e ideias, bem como conspirar contra o sistema[66]. Ao mesmo tempo, demonstra o caráter de reconstrução das identidades nos quadros do colonialismo e do Atlântico Negro.

Por fim, a *marronage*, uma espécie de quilombismo, era uma prática de resistência comum a todo o novo mundo e influenciava os escravos de São

---

uma Revolução Africana" (DUBOIS, 2004, p. 5). Tornam-se evidentes os deslocamentos e reperiodizações que a Revolução e os desafios do Haiti pós-independência trazem para compreensões historiográficas e filosóficas.

65 DUBOIS, 2004; e FICK, 1990. Para uma relativização: GEGGUS, 2002.

66 FICK, 1990.

Domingos de diferentes maneiras. Mesmo sem criar garantias mais profundas, os *marrons* demonstravam que o sistema não era inquebrantável e apresentavam-se como saídas reais à submissão. Além disso, estabeleciam relações contingenciais com os escravos que ainda estavam nas plantations, bem como com os livres de cor. O quadro de possibilidades das práticas de *marronage* era aprofundado pelas relações estabelecidas com o vodu. Sendo uma forma cultural e uma força político-ideológica potente, advinda de uma grande síntese de religiões, crenças, práticas e tradições africanas que formavam a população negra da colônia, o vodu muitas vezes era praticado pelos líderes dos quilombos, os quais também eram sacerdotes. Essas trocas propiciavam a reconstrução de modos de vida africanos na América, por meio da língua, da dança, das cerimônias, da visão de mundo e das curas medicinais. Assim, todo um arcabouço hermenêutico comum era possibilitado, abrindo margem a formação de uma consciência coletiva e de uma identidade independente dos senhores brancos[67].

Influenciada pela Revolução Francesa, que desestabilizou as relações institucionais e hierárquicas na colônia[68], em poucos anos os eventos em São Domingos fizeram o poder legislativo francês garantir os direitos políticos dos homens livres de cor (1792)[69] e, posteriormente, abolir a escravidão em todas as suas colônias (1794)[70]. Os jacobinos negros impuseram derrotas aos potentes exércitos espanhol (1795)[71] e inglês (1798)[72], assim como, em seus derradeiros momentos, a Revolução Haitiana expulsaria as tropas napoleônicas da ilha quando começavam a retornar os boatos de restauração da escravidão (1803)[73]. Em 1805, a independência seria declarada sob o nome de Haiti, em uma forma de relembrar os primeiros habitantes de São Domingos[74] e de afirmar ao mundo sua oposição à herança colonial-escravocrata do ocidente[75].

---

67 DUBOIS, 2004, e FICK, 1990.

68 GEGGUS, 2002.

69 GEGGUS, 2002.

70 DUBOIS, 2004.

71 JAMES, 2007.

72 JAMES, 2007.

73 DUBOIS, 2004.

74 O nome "Haiti" era a maneira como os antigos habitantes da ilha, os indígenas taínos, a chamavam (DUBOIS, 2004).

75 Para Laurent Dubois, a escolha do nome "Haiti" demonstra uma espécie de política de descolonização

3.2. A Revolução Haitiana, o Constitucionalismo e a Possibilidade de uma História Universal

No período pós-revolução, o Haiti, por meio de suas constituições, expressaria uma modernidade heterogênea diante de um mundo no qual o colonialismo, a escravidão e a "desigualdade entre as raças" eram a norma. Nestes documentos, era possível ver os dilemas, conflitos, interesses e tendências políticas da época, nos quais distinções, tão comuns aos discursos modernos, emergiam no calor dos eventos: universalismo em defesa da igualdade racial contra particularismo de direitos decorrentes de certas especificidades oriundas do colonialismo; liberdade individual *versus* poder do Estado sobre os indivíduos em decorrência das necessidades econômicas; e ética internacionalista de combate a escravidão em oposição às restrições nacionalistas para se proteger do imperialismo.

Neste sentido, logo no preâmbulo da Constituição pós-independência de 1805 fica expresso o tema da igualdade racial, mas em um complicado arranjo entre universalismo e particularismo. Afirma-se, por um lado, o princípio da igualdade universal e, no mesmo gesto, a diversidade e diferença da humanidade. Ou seja, determina-se a igualdade racial e se reconhece o exclusivismo daqueles que foram escravizados. O ápice desse paradoxo é a determinação de que todos os habitantes haitianos devem ser tratados como "negros", em uma verdadeira reapropriação da linguagem do colonizador pelo colonizado. Como afirma a filósofa Sibylle Fischer, a adoção dessa linguagem sugere que os revolucionários haitianos começaram pelo significado herdado de um vocabulário pleno de conotações raciais e continuaram por modificá-lo de maneira progressiva, com uma significação de valorização própria das pessoas tidas como negras. O negro, ali, adquiria o caráter de universalidade contido na categoria cidadão[76].

Ademais, para as constituições haitianas, a escravidão nunca foi uma divagação abstrata ou uma metáfora, como costumeiramente ocorria nas discussões constitucionais europeias, muito menos fonte de legitimidade filosófica do Estado. A escravidão era um dado concreto, necessariamente

avançada dos primeiros líderes haitianos, no sentido de uma "rejeição à falsa filosofia" dos colonizadores brancos e de qualquer tipo de discussão sobre o retorno à escravidão (DUBOIS, 2004, pp. 299-300). Para uma discussão do nome Haiti enquanto uma mediação de interesses entre as diferentes forças políticas existentes no momento pós-revolucionário, ver: GEGGUS, 2002.

76 FISCHER, 2003.

vinculado à experiência moderna e ao colonialismo. É a partir deste ponto que é possível compreender os dispositivos extremamente dirigistas no que toca a organização do trabalho e da família presentes em algumas das primeiras constituições. Por outro lado, é possível perceber que o mesmo tema da escravidão é trazido para a razão de Estado, em que o Haiti é fundado para garantir a liberdade e acabar com a subordinação racial. Assim, o fim da escravidão não é nem metáfora nem uma lista abstrata de direitos políticos, mas está no programa fundacional da estrutura estatal[77].

Neste sentido, o Haiti adotava uma postura de antiescravismo radical, propondo um movimento transnacional e transimperial. Ele assim pensava e se colocava dentro da conjuntura internacional. No entanto, do mesmo modo que o universalismo da igualdade racial aparece contraposto a uma identidade particular historicamente modelada, o transnacionalismo antiescravista deveria, eventualmente, confrontar as restrições que os poderes coloniais do momento impunham. Deste modo, as constituições procuraram duas formas de lidar com a questão. A primeira postura foi não regular, de maneira concreta e evidente, as formas de aquisição, definição e naturalização da cidadania haitiana (diferentemente das maneiras clássicas de aquisição sanguínea ou territorial, o Haiti oferecia cidadania para todos os indígenas, africanos e respectivos descendentes que viessem a residir em seu território – ou seja, todos aqueles que potencialmente pudessem ter sido vítimas da escravidão e do genocídio). A segunda são os artigos que expressam diretamente a política absenteísta do Haiti de não interferir nos assuntos de outros territórios (como o artigo segundo da Constituição de 1806)[78].

Como pode ser percebido, os textos constitucionais funcionaram mais como declarações de independência do que como constituições e expressaram aspirações e desejos que não podiam confinar-se a uma realidade política e social determinada. Ao transcender a própria realidade do Haiti pós-independência, colocaram em relevo conflitos que eram comumente deslocados, negados ou minimizados no pensamento europeu do pós-iluminismo. Adotava-se a linguagem típica do mundo moderno colonial para ressignificá-la em um sentido radical[79].

---

77 FISCHER, 2003.

78 FISCHER, 2003.

79 FISCHER, 2004.

Assim, as constituições haitianas redesenhavam e rearticulavam o legado da teoria política do iluminismo e da era revolucionária. A concepção de liberdade não se limitava somente à ideia de uma simples "porção de terra", mas invocava uma nova e radical articulação do conceito de raça e da relação entre liberdade e igualdade[80]. Enquanto as fronteiras dos estados-nação iam restringindo cada vez mais as pretensões universalistas da modernidade em signos nacionais, étnicos e locais, o Haiti reutilizava os escombros da história[81] colonial para especializar a cidadania em novas bases.

São por todas essas questões que se aponta a importância da experiência política e ideológica do Haiti para a construção de relatos sobre modernidade. Como argumenta Fischer, o trabalho dos revolucionários haitianos é importante:

> (...) não só porque nenhum relato da modernidade estaria completo sem ele, mas porque demonstra, além disso, que alguns dos conceitos chaves do discurso políticos e social moderno, sem excluir a própria modernidade, necessita ser exaustivamente revisitada se desejamos introduzir os temas da diferença e da igualdade raciais em nosso pensamento sobre a liberdade.[82]

Nota-se um lado esquecido no coração da modernidade ocidental, em que a Revolução Haitiana reluz como evento fundamental para compreensão das teias e contradições presentes e persistentes do Atlântico Negro, no qual as características levantadas no primeiro ponto desse artigo vão sendo delineadas e articuladas.

Susan Buck-Morss argumenta que o processo revolucionário na ilha de São Domingos tensiona os próprios fundamentos do que costumeiramente se entende como modernidade, pois resgata o projeto de liberdade e igualdade universal das mãos brancas (da história dos vencedores) para reconstrui-lo sobre novas bases, a partir dos vencidos[83].

A Revolução Haitiana, assim, surge como um momento hermenêutico universalizante dos ideais de igualdade e liberdade para todos que de alguma maneira estiveram sob o signo do colonialismo moderno e ocidental. A supressão e desautorização histórica desse evento, dentro de um período

80 FISCHER, 2004.

81 BENJAMIN, 2013.

82 FISCHER, 2003, p. 35.

83 BUCK-MORSS, 2011.

no qual as concepções da modernidade se formaram ou foram submetidas a um novo escrutínio, diz respeito a quem pode reivindicar e qual concepção nós temos da própria modernidade. Especificamente, do ponto de vista jurídico, de quem pode exercer a forma constitucional como modo de construção de direitos.[84] O seu apagamento e a luta por torná-la visível novamente são uma batalha sobre o que pode ser tido como progresso e o que significa liberdade[85].

Em um contexto de profundas reformulações das concepções políticas, a Revolução Haitiana serviu de teste máximo às pretensões universalistas presentes na França e nos Estados Unidos. Ela atacou as noções do liberalismo sobre cidadania, apresentando novas pretensões de universalização que nossa historiografia constitucional faz questão de ocultar. Para o historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot, essas pretensões falharam, pois não havia debate público algum no mundo branco-europeu sobre o direito dos negros de alcançarem sua autodeterminação e o direito de fazê-lo pela resistência armada (como outros haviam feito na mesma época)[86].

Não obstante, essas pretensões foram decisivas para os debates subsequentes em torno da continuidade da escravidão e sempre pairaram como um fantasma para os estados-nação que emergiram de sociedades escravistas com presença de escravos de origem africana. Assim, como um não-evento, ou evento impensável, o Haiti torna-se o centro para se pensar o colonialismo e suas contradições não só na própria ilha de São Domingos, na França, nos Estados Unidos e em outras localidades, mas em todo campo de incidência das práticas coloniais e da escravidão. O Haiti é aqui, estava lá, ainda que como acontecimento desautorizado e repudiado[87].

E enquanto evento impensável, serve como chave metodológica para se acessar o cinismo na negação-contradição, pois é justamente sua impensabilidade, persistente até os dias de hoje no silenciamento historiográfico e filosófico, que se encontra a parte constitutiva do problema. O não-pensar da Revolução Haitiana significa o não-pensar da humanidade de negros e negras[88].

---

84 DUARTE, 2011.

85 FISCHER, 2004.

86 TROUILLOT, 2015.

87 TROUILLOT, 2015.

88 TROUILLOT, 2015.

Voltar ao processo revolucionário dos jacobinos negros da ilha de São Domingos e às suas respectivas contradições torna-se, assim, parte necessária do intento de confrontar essas questões. Porém, voltando ao início, o Haiti, a despeito de suas diversas particularidades disruptivas fundamentais em relação à modernidade, surge aqui fundamentalmente como prisma hermenêutico ou metodológico mais do que como lócus basilar de uma determinada história essencializada dos colonizados.

Neste sentido, tomar o Haiti como ponto articulatório, entre outros possíveis, é trabalhar a tentativa de narrar precisamente as "histórias não-narradas", incluindo as ações coletivas que não se encaixam nas narrativas coerentes do ocidente, como as do contínuo progresso cultural, da luta de classes ou das civilizações dominantes. O Haiti demonstra que "anomalias históricas" são centrais justamente por que elas são bases constitutivas reapropriadoras, negadoras e tensionadoras das tradições hegemônicas – eventos capazes de refundar essas mesmas tradições em padrões diferenciados[89].

Como evento particular da dinâmica rizomórfica e fractal do Atlântico Negro[90], a Revolução em São Domingos permite, assim, a tentativa de uma filosofia da história que tematize as lutas em torno da liberdade. Todavia, desloca o intento de universalidade de uma luta retilínea entre senhor e escravo[91], entre agressores e vítimas, para ressignificá-la e percebê-la nos movimentos plurais, contínuos e contraditórios, de negociações, mediações, negações e disputas dos legados da colonialidade-modernidade. Isso não significa perder de vista a existência de relações de poder fundamentais e condicionantes do agir dos personagens daquele período[92].

A potência dessas questões para pensar o campo de conhecimento em torno do constitucionalismo decorre do fato de que elas estão na base do pensamento político moderno. Como ponto de articulação de identidades específicas à modernidade (cidadania, nacionalidade, liberdade, igualdade, propriedade, indivíduo, etc), o fenômeno do direito constitucional pode e deve ser repensado a partir de uma filosofia da história que dê conta da

89 BUCK-MORSS, 2009.

90 GILROY, 2012.

91 HEGEL, 2014, e VAZ, 1982.

92 GORENDER, 1990. Ou seja, por mais que a escravidão e as lutas por liberdade tenham sido expressadas de diversos modos e expandido limites diferenciados em cada contexto específico, não se elimina o fato de que o mundo colonial era recortado essencialmente pela violência entre poderes estruturalmente desiguais.

diáspora africana no mundo atlântico. E mais, é preciso que o constitucionalismo permita-se perceber como elemento constituído e constituidor das marcações, identidades e práticas discursivas tanto da modernidade, como do colonialismo – entre elas a construção da raça e do racismo.

A Revolução do Haiti é, assim, uma chave, um prisma, para se enxergar o passado e a luta por direitos no intento de se estender as fronteiras da nossa imaginação moral – de se articular uma filosofia da história que seja mais condizente com a liberação do que com o confinamento em exclusões oriundas de identidades coletivas[93].

4. Conclusão

O presente artigo teve dois objetivos fundamentais. Primeiramente, expôs o conceito de "Atlântico Negro", elaborado pelo pensador Paul Gilroy, na medida em que o ia articulando com demais desenvolvimentos teóricos da diáspora negra. Assim, elucidou-se temáticas relevantes para se pensar o fenômeno da colonialidade-modernidade em novas bases, as quais possibilitam compreensões alternativas dos eventos passados e das suas consequências no presente.

Em um segundo momento, o trabalho delineou brevemente a trajetória da Revolução Haitiana enquanto evento importante da cadeia de processos relativos à diáspora africana no atlântico. A partir disso, buscou tecer considerações sobre a importância da insurgência em São Domingos como chave metodológica e hermenêutica para se fazer uma filosofia da história que dê conta dos movimentos por liberdade de negros e negras e das suas respectivas negações, reapropriações e alargamentos do legado da modernidade.

A partir desses dois aspectos, mais dois pequenos apontamentos podem ser feitos para futuros desenvolvimentos no que concerne o campo do direito na América Latina. O primeiro deles é que a reinscrição da diáspora africana na história do constitucionalismo moderno permite fazer uma releitura da história do constitucionalismo nas Américas levando em conta as dinâmicas e fluxos do Atlântico Negro. Particularmente, no que tange a história do constitucionalismo latino-americano do século XIX e XX, a presença da Revolução do Haiti desloca o olhar historiográfico e filosófico de

93 BUCK-MORSS, 2009.

uma narrativa essencialmente centrada nos discursos e práticas das elites coloniais por eles mesmos[94], reinserindo-os em uma cadeia mais ampla das relações coloniais modernas do mundo atlântico, na qual a presença negra é também um dos agentes históricos[95].

Em um segundo sentido, o Atlântico Negro e o prisma da Revolução Haitiana, que, em última instância, significam a possibilidade dos direitos dos negros e negras na diáspora, permitem novos aportes à recente pergunta realizada pelo campo do direito constitucional: qual crise político-social as Constituições latino-americanas, propostas a partir dos anos 80, visavam combater[96]? Aqui, desloca-se essa pergunta a partir de uma outra: como os problemas da diáspora africana nas Américas foram e vêm sendo tematizados pelo novo constitucionalismo latino-americano[97]?

Acredita-se, portanto, que o conceito de Atlântico Negro e a chave da Revolução do Haiti podem ser importantes elementos não só para enfrentar os campos da história e da filosofia do direito constitucional, mas também para perquirir os silêncios, ocultamentos e invisibilizações em novas grandes narrativas que se pretendem, a despeito de seus avanços e contradições, comum a todos.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX***.** 3ª ed. São Paulo: Annablume, 2008.

BATISTA, Vera Malaguti. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência: crítica do poder. In: *Revista Espaço Acadêmico*. Ano II – Nº 21 – Fevereiro/2003.

94 GARGARELLA, 2005.

95 DUARTE e QUEIROZ, 2016.

96 COURTIS e GARGARELLA, 2009.

97 Para uma discussão sobre o assunto, veja-se, por exemplo: SÁ, 2014.

________. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BERNARDINO-COSTA Joaze. *Saberes subalternos e decolonialidade: os sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

BRAUDEL, Fernand. *A Dinâmica do Capitalismo*. 2ª ed. Lisboa: Teorema, 1986.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti**.** Trad. Sebastião Nascimento. In: *Novos Estudos*,90,2011.http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002011000200010.

________. *Hegel, Haiti, and universal history*. USA: University of Pitssburgh Press, 2009.

CHALHOUB, Sidney. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.8, nº 16, mar/ago, 1988.

CONNEL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27. No 80, pp. 09-20, outubro de 2012. http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69092012000300001.

COSTA, Pedro Henrique Argolo. *Entre hidra e leviatã: o* nomos *da terra de Carl Schmitt e o paradoxo da história universal.* Monografia em Direito pela Universidade de Brasília. Brasília, 2015.

COURTIS, Christian, GARGARELLA, Roberto. El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes. In: *CEPAL – Serie Políticas sociales*, nº 153, 2009.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

DUARTE, Evandro Charles Piza. *Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários*. Tese de doutorado no curso de pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília. Brasília, 2011.

DUARTE, Evandro Charles Piza e QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. *Para inglês ver: a cidadania na Constituinte Brasileira de 1823 e as tensões sociais do Império Português no Atlântico Negro***.** Brasília, 2016 (no prelo).

DUARTE, Evandro Charles Piza, SCOTTI, Guilherme e CARVALHO NETTO, Menelick de. A queima dos arquivos da escravidão e a memória dos juristas: os usos da história brasileira na (des)construção dos direitos dos negros. In: *Universitas JUS*, v. 26, n. 2, pp. 23-39, 2015. 10.5102/unijus.v26i2.3553.

DUBOIS, Laurent. *Avengers of the new world: the story of the haitian revolution*. USA: Harvard University Press, 2004.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

________. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. In: *Revista Sociedade e Estado*. Volume 31, Número 01, Janeiro/Abril, 2016. http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69922016000100004.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

________. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FISCHER, Sibylle. Constituciones haitianas: ideología y cultura posrevolucionarias. *Casa de las Américas*. Octubre-diciembre, 2003, pp. 16-35.

________. *Modernity Disavowed: Haiti and the cultures of slavery in the age of reveolution*. USA: Duke University Press, 2004.

FICK, Carolyn. *The making of Haiti: the Saint Domingue Revolution from below*. USA: The University of Tennessee Press, 1990.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo jardim Morais. 3ª ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

________. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. 37ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009

GARGARELLA, Roberto. The constitution of inequality. Constitucionalism in the Americas, 1776-1860. In: *International Journal of Constitutional Law*, volume 3, number 01, 2005, pp. 01-23. http://dx.doi.org/10.1093/icon/moi001

GARZA, Alicia. *A Herstory of the #BlackLivesMatter Movement*. Disponível em: <http://www.thefeministwire.com/2014/10/blacklivesmatter-2/> (acessado em 19/07/2016).

GEGGUS, David P. *Haitian Revolutionary Studies*. USA: Indiana University Press, 2002.

GOMES, Flávio e SOARES, Carlos Eurgênio. Sedições, haitianismo e conexões no Brasil escravista: outras margens do Atlântico Negro. In: *Novos Estudos*, nº 63, 2002.

GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1990.

GUIMARÃES, Johnatan Razen Ferreira. *Coordenadas do possível: o lugar da violência e a legitimidade da ocupação de terras na ADI 2.213-0. 2015*. Dissertação de mestrado em Direito pela Universidade de Brasília. Brasília, 2015.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

________. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad: Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... [et all]. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

JAMES. C. L. R. *Os jacobinos negros – Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. Tradução Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

JOUVENEL, Bertrand de. *As origens do Estado Moderno. Uma história das ideias políticas no século XIX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

KELLNER, Douglas. Habermas, the public sphere, and democracy: a critical intervention. In: HAHN, Lewis Edwin. *Perspectives on Habermas*. USA: Open Court, 2000.

LATOUCHE, Serge. *A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária.* Trad. Celso Mauro Paciornik. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

LINEBAUGH, Peter e REDIKER, Marcus. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. Trad. Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MOURA, Clóvis. *As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira.* Belo Horizonte: Nossa Terra, 1990.

________. *Rebeliões da Senzala*. 4ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

________. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: 1988.

NEVES, Marcelo. *Transconstitucionalismo.* São Paulo: Martins Fontes, 2009.

NASCIMENTO, Washington Santos. "São Domingos, o grande São Domingos": repercussões e representações da Revolução Haitiana no Brasil escravista (1791-1840). In: *Dimensões*, vol. 21, 2008.

PAIXÃO, Cristiano. *História constitucional inglesa e norte-americana: do surgimento à estabilização da forma constitucional*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Finatec, 2011.

ROBESPIERRE, Maximilien. *Virtude e terror*. Apresentação por Slavoj Zizek; textos selecionados por Jean Ducange. Trad. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zagar Ed., 2008.

SÁ, Gabriela Barreto de. *A América Afro-latina enquanto um desafio ao novo constitucionalismo latino-americano: o caso dos afrobolivianos.* Trabalho apresentado no IV Congresso Internacional Constitucionalismo e Democracia. Foz do Iguaçu, 2014.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SCHMITT, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "jus publicum europaeum"*. Trad. Dora Schilling Thon. Buenos Aires, Argentina: Editorial Struhart & Cia, 2005.

_________. *O conceito do político/Teoria do* Partisan. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SOLOMON, Akiba. *Get on the bus: inside the Black Lives Matter 'freedom ride' to Fergunson*. Disponível em: http://www.colorlines.com/articles/get-bus-inside-black-life-matters-freedom-ride-ferguson (acessado em 19/07/2016).

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. USA: Beacon Press, 2015.

VAZ, Henrique C. De Lima. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase*, nº 21, 07-29, 1982.

Recebido em 19 de julho de 2016
Aprovado em 9 de novembro de 2016